e-Journal Philosophie der Psychologie

SELBSTBEWUSSTSEIN UND SELBSTERKENNTNIS

Über einige Schwierigkeiten bei der Reduktion von Subjektivität

von Manfred Frank (Tübingen)

Es ist nüchterne Beschreibung einer Tatsache, dass keine philosophische Stimme der postfaschistischen deutschen Philosophie weltweit, und zuvörderst in den Staaten, so ernstgenommen, so gründlich diskutiert und bei mancher Reserve bewundert wird wie die Habermassche. Das hängt nicht nur zusammen mit dem (in der deutschen Tradition seltenen) grunddemokratischen Geist, der aus ihr atmet. Keine heute vertretene philosophische Position hat mit einer vergleichbaren Flexibilität und Weite auf wechselnde Überzeugungssysteme und zeitgenössische Sensibilitäten reagiert wie die Habermassche. Der in ihrem Mittelpunkt stehende Begriff der Kommunikation lässt auch dem Verteidiger der Subjektivität gegen die Gebildeten unter ihren Verächtern Raum, ja er scheint gegen eine Reihe der im Folgenden zurückgewiesenen Reduktionsversuche ebenso immun. Wenn ich - im Anschluss an die Vorstellung meiner eigenen Überzeugungen – dennoch ein subjektphilosophisches Defizit in der Habermasschen Theorie einklage, so tue ich das im Bewusstsein, dass Argumente nie 'knockdown' oder 'zwingend' sind (vgl. Nozick 1981, 4 ff.), ja dass Theorien nie endgültig widerlegt werden. Wir haben, sagt David Lewis, einen Preis dafür zu zahlen (Lewis 1983, X), dass wir sie gegen unsere Opponent(inn)en weiterhin vertreten. Ich will in den folgenden **IV** Abschnitten erklären, wie ich mir eine konsistente Theorie der Subjektivität vorstelle, und in einem **V.** Abschnitt begründen, warum mir der Preis derzeit noch zu hoch scheint, den diese Theorie zu zahlen hätte, wollte sie sich ans Paradigma der 'kommunikativen Vernunft' anschließen.

I.

Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis sind die zwei Formen, in die ich das Gesamtphänonomen der Subjektivität untergliedere. Zugleich sind es zwei Namen für ein philosophisches Problem, das seine Bedeutung nicht unter Beweis zu stellen hat. Nach Vorläuferschaften in der Stoa oder bei Augustin hat René Descartes der Tatsache, dass ich mir meiner bewusst bin, eine sowohl erkenntnistheoretische als auch ontologische Sonderstellung eingeräumt. Er glaubte, der Satz *ego cogito* drücke eine unerschütterliche, eine fundamentale Wahrheit aus, auf die sich alle weiteren Wissensansprüche gründen lassen. In dieser Intuition sind ihm Leibniz, Wolff, Kant, Reinhold, Fichte und – auf jeweils verschiedene Weise – noch die Neukantianer und Phänomenologen gefolgt. Selbst in unseren Tagen werden allerlei Argumente für eine Sonderstellung des Selbstbewusstseins im Bereich der epistemischen Tatsachen angeführt. Freilich gehen nur wenige Denker noch davon aus, dass Selbstbewusstsein zur Wissensbegründung geeignet sei. Einer von ihnen war Roderick Chisholm (1981, 75 ff.). Ein anderer, Sydney Shoemaker, glaubt, dass ein nicht unmittelbar selbstbewusstes Wesen (er nennt es 'selbstblind') keinen Zugang zur Sphäre des Rationalen hätte. Es würde sich seelische Zustände zuschreiben, ohne mit den Wahrheitsbedingungen dafür vertraut zu sein (Shoemaker 1996, 25 ff., hier: 31). Tyler Burge folgt ihm weitgehend: Ein nicht selbstbewusstes Wesen würde die motivierende Kraft von Vernunftgründen nicht 'unmittelbar' auf sich selbst anwenden können (Burge 1998). Und vor wenigen Monaten hat Laurence BonJour den Fundamentalismus mit dem Argument verteidigt, es sei sehr wohl möglich, zwischen selbstbewussten Zuständen und satzförmigen Überzeugungen logische Abhängigkeitsverhältnisse anzunehmen, wenn man nämlich diese Zustände für Proto-Überzeugungen hält, die zu reflexiv ausbuchstabierten Propositionen in einem konstitutiven Verhältnis stehen (BonJour 1999, 130 ff.;

ich komme unter **V.b** auf dies Argument zurück). Aber selbst wenn wir solch kühne Begründungshoffnungen aufgeben, die die Tradition mit unserem Thema verband, bleibt Selbstbewusstsein von erstklassiger Bedeutung. Das hängt zusammen mit seiner wesentlichen Irreduzibilität.

Was meint das? Man versteht unter 'Reduktion' die Ersetzung einer Klasse von Phänomenen durch eine andere. Gelingenskriterium ist, dass kein Verlust im Wahrheitsgehalt der entsprechenden Sätze ensteht. Vielerlei 'reduktive Klassen' für Aussagen über die (physische und/oder die geistige) Welt sind denkbar: Sinnesdaten, anerkannter Sprachgebrauch, Beweisbarkeit. Entsprechend redet man von Phänomenalismus (Berkeley, Ayer), Nominalismus (Wittgensteins Schule) und Verifikationismus (vgl. Dummett 1982, 66 ff.). 'Faktualisten' nennt man diejenigen, die die Welt auf das Gesamt der Tatsachen/Sachverhalte (Amstrong 1997), 'Naturalisten' diejenigen, die sie auf die Entitäten des Raum-Zeit-Systems reduzieren wollen (Dretske), und 'Physikalisten' zusätzlich diejenigen, die annehmen, die einzigen Gegenstände, die das Raum-Zeit-System bevölkern, seien physische Entitäten und fallen unter die Gesetze einer vervollständigten Physik (Armstrong 1997, 5 f.). Auch vor geistigen Erlebnissen (und dem von ihnen bestehenden Bewusstsein) schreckt der Physikalismus nicht zurück (Churchland).

Man kann das verstehen – und damit den weltweiten Siegeszug des Reduktionismus. Alle reduktiven Klassen, die wir genannt haben, fallen auf die Objektseite der Welt und lassen sich mit wissenschaftsartigen Mitteln untersuchen. Gäbe es so etwas wie einen irreduzibel 'subjektiven Faktor', so müssten wir das Erklärungsmonopol der Wissenschaften einschränken. Die Frage ist, *ob* wir das müssen.

Ich glaube: ja. Zwei Grund-Intuitionen leiten mich dabei.

Wenn wir – so die erste – darauf verzichten, uns (in einem für unsere Selbstbeschreibung wesentlichen Sinne) als Subjekte zu verstehen, können wir überhaupt nicht mehr Philosophie treiben. Wir können dann nämlich, was wir im Sinn haben, wenn wir uns bewusst zu uns selbst verhalten, nicht von physischen Entitäten abgrenzen. Dann aber müssen wir auch die Konsequenz ziehen, den auf der Physik aufbauenden Wissenschaften das Erklärungsmonopol über die menschliche Wirklichkeit zu überlassen (vgl. Quine 1969/71). Außerdem können wir das der Philosophie eigentümliche Verfahren dann nicht mehr auf das Argumentieren verpflichten – denn Argumente haben ein vom wissenschaftlichen Erklären spezifisch verschiedenen Charakter (Frank 1997).

Die zweite Intuition ist ethisch. Sie fürchtet, mit der Naturalisierung der Subjektivität verliere eine Version des kategorischen Imperativs ihren Adressaten. Ihr zufolge soll ich Personen nie (nur) als Mittel, sondern immer (auch) als Zwecke behandeln. In der Tat: *Gibt* es nicht so etwas wie ungegenständliche Subjektivität, so fehlt das *fundamentum in re* für die Handhabung des Imperativs. Subjektivät muss eine interne Eigenschaft haben, die auf (physische) Gegenstände oder Ereignisse irreduzibel ist. Und diese Eigenschaft muss auch der Grund dafür sein, dass der deterministische Diskurs der Physik auf die Tatsachen unseres Seelenlebens keine vollständige Anwendung findet.

Daraus ergibt sich, was ich von der modischen These vom 'Tod des Subjekts' halte. Wie alle Moden wartet sie nur auf den nächsten Geschmackswandel und wird dann keine Katze mehr hinterm Ofen hervorlocken. Während einige Philosophen in der Nachfolge des Strukturalismus oder des linguistic turn Subjektivität noch immer und um jeden Preis auf Sprache reduzieren wollen, sprechen jüngere Semantiker und Bewusstseinsphilosophen längst von einem Turn Away from "Language" (Common Knowledge, 1995, 24 ff.; dagegen protestierend Dummett [1988], 11 f., 284 ff.). Es hat eine Weile

gedauert, aber die analytische Philosophie läßt sich heute nicht mehr als Sprachanalyse beschreiben. Sie hat die (sprach-, ja bewusstseinsunabhängige) Wirklichkeit einer Reihe von Phänomenen wiederentdeckt. Dazu gehört auch das Bewusstsein/die Subjektivät selbst.

Mit dieser Überzeugung stehe ich nicht allein. Die zeitgenössische Philosophy of Mind hat eine Reihe von Einwänden gegen die Reduktion von Selbstbewusstsein vorgebracht. Durch keinen davon soll das Rad des begrifflichen Fortschritts zurückgedreht werden. Eher geht es um die Bewährung der Ansicht, dass eine Wissenschaft wesentlich dadurch fortschreitet, dass sie sich an den härtest möglichen Einwänden abarbeitet. Die kraftvollsten heute vorgebrachten Einwände gegen den Subjekt-Reduktionismus stehen ihrerseits in einer (weitgehend ignorierten) Tradition des deutschen Idealismus einerseits (z. B. Fichtes und der Frühromantik) und der Phänomenologie andererseits (z. B. Brentanos und Sartres) und gehen in zwei Richtungen: Der erste Einwand plädiert für die wesentliche Subjektivität selbstbewusster Zustände (Stichworte: 'What-is-it-likeness'- bzw. 'Qualia'); der zweite verteidigt die erkenntnistheoretische, ontologische und semantische Priorität epistemischer Selbstzuschreibungen von Eigenschaften vor allen anderen Formen der Bezugnahme und Zuschreibung. Ich nenne das erste Phänomen Selbstbewusstsein, das zweite – wegen seiner klarer erkennbaren kognitiven Relevanz – Selbsterkenntnis.[1]

II.

Beide Problembereiche haben eine Reihe von Merkmalen gemein (darum wird es wichtig sein, in einem zweiten Gang ihre Unterschiede herauszuarbeiten und in einem dritten darüber nachzudenken, warum wir dennoch beide ganz selbstverständlich in die Einheit der Subjektivität einschließen). So wird man von beiden sagen, dass sie das Phänomen, mit dem sie befasst sind, durch eine Art unmittelbarer Vertrautheit sichern. Wenn mir in meinem Seelenleben irgendwie zumute *ist,* muss ich nicht durch zusätzliche perzeptive oder reflexive Zuwendung sicherstellen, dass ich mich über das *Sein* meines psychischen Zustands nicht täusche: Ich bin mir dessen *unmittelbar* bewusst. Es macht keinen Sinn einzuwenden, dass dieses Wissen nur eine Erscheinung, nicht das wirkliche Sein meines Zustandes erfaßt. Wenn ich fühle, ich habe Schmerzen, so ist das alles, was erfordert wird, um wirklich Schmerzen zu haben (Searle, 1992, 121 f.). Mit 'unmittelbar' ist gemeint, dass die Bekanntschaft mit meinem Seelenleben für mich selbst nicht auf dem Umweg über ein zweites Bewusstsein, etwa 'vermittels' eines Urteilsaktes oder gar durch 'innere Wahrnehmung', zustandekommt. Ich habe auch dann Zahnweh oder Liebesleid oder Examensangst, wenn ich nicht darüber nachdenke oder nicht behaupte, es zu haben, oder wenn keine innere Wahrnehmung von irgendeinem (vergegenständlichten) seelischen Zustand besteht. 'Zahnweh' oder 'Verliebtsein' sind ohnehin *Begriffe*, mit denen ich mir nachträglich zurechtlege, wie mir zunächst – begrifflos – zumute war. Natürlich kann die Wahl dieser Begriffe falsch oder unangemessen sein. Das ist Sache der Interpretation und mithin fehlbar wie diese. Mein Punkt ist nicht die unbestreitbare Fehlbarkeit epistemischer Selbst*deutung.* Ich sage nur, dass Selbst*bewusstsein* vorliegt, wenn der Gehalt des seelischen Zustands irgendwie bestimmt, wenn auch nicht begriffen ist (denken Sie an die begriffliche Unbestimmbarkeit einer aparten Geruchswahrnehmung). Die Spezifität eines solchen Gehalts macht es erstens unmöglich, mir statt seiner dessen Negation zuzuschreiben, und zweitens schließt der Zustand notwendig meine

[1] Wer einen raschen Beleg sucht für die Aktualität dieser Differenzierung, sei verwiesen an Ned Blocks Aufsatz *On a confusion about a function of consciousness* (1995): "Consciousness is a mongrel concept [...]." Ferner, weitgehend auf Block aufbauend, Chalmers (1996), 228 (im Kontext).

Vertrautheit mit ihm ein. (Man könnte auch von *Gewissheit* sprechen, ohne so weit zu gehen wie Descartes, der an strikte Unbezweifelbarkeit oder Unkorrigierbarkeit glaubte [Chisholm 1981, 75 ff.; Shoemaker 1996, 25 ff., 50 ff.]. BonJour spricht von einem 'strikt infalliblen nicht-apperzeptiven Bewusstsein des Gehalts', welches 'konstitutiv' sei für die entsprechende reflexiv gesicherte Überzeugung [BonJour 1999, 131 f.])

Wenn inzwischen ein breiter Konsens über die Analyse solcher unmittelbarer Erlebnisse vorliegt, so gibt es doch erhebliche Differenzen hinsichtlich der Einschätzung ihrer epistemischen (oder besser: kognitiven) Relevanz. Wittgenstein hat uns Dutzende von Varianten eines Einwands vorgeführt, wonach eines, das gar nicht in der Wahr-Falsch-Alternative steht, auch nicht als Fall eines 'Wissens' behandelt werden könne. Und von solcher Art sind offenbar Empfindungen wie Schmerz-, Bitter- oder Heiß-Fühlen. Von ihnen spricht die neuere Literatur (unter Anspielung auf Locke) als von 'Qualia'. Viele bestehen darauf, dass keine physikalische Beschreibung dasjenige erfasse, was wir spüren, wenn wir z. B. den Duft einer Rose riechen. Ist 'Physikalismus' der Name für die Überzeugung, dass nur das existiert, was in den Skopus der Verfahrensweisen fällt, die die Naturwissenschaften (und in letzter Instanz die Physik) ausgebildet haben, so gilt , dass der Physikalismus falsch ist (Jackson 1982).

Eine Pointe der neueren Diskussion ist, dass die Vertrautheit mit qualitativen (oder, wie man auch sagt, phänomenalen) Erlebniszuständen (Kripke, 1980, 152 f.) Erkenntnis-Charakter hat. Mary sei eine ausgezeichnete Sinnesphysiologin und verfüge über alle derzeit erschwinglichen neurobiologischen Informationen über das Farbsehen. Durch einen unerfreulichen Umstand kann sie von ihrer Bewusstwerdung an aus einem schwarz-weißen Raum nie heraustreten und muss auch alle ihre Forschungen auf einem Schwarz-weiß-Bildschirm visualisieren. Wird sie nun aus ihrer Zelle befreit und sieht erstmals eine rote Tomate unter normalen Bedingungen oder kann mit einem Farbmonitor arbeiten, so wird sie offenbar etwas über das Seherleben gelernt haben. Mithin mss ihre frühere Kenntnis unvollständig gewesen sein. Nun hatte Mary alle physikalisch erschwingliche Information. "Also gibt es mehr als all das, und der Physikalismus ist falsch" (Jackson 1982, 471). Das für uns Entscheidende ist, dass Marys neugewonnenes Bewusstsein für ein 'Wissen (knowledge)' zu gelten hat.

Das ist bestritten worden.2 Man hat etwa gesagt (Lewis 1990, 516 f.; 1983, 131), Mary wisse alles, was man über Farbsehen überhaupt wissen könne; was ihr fehle, sei nur eine Art Wissen, wie, und darunter sei eine Art Fertigkeits-Wissen (eine Fähigkeit oder Disposition) zu verstehen. Aber diese Unterscheidung greift zu kurz. Seelisches Zumutesein ist in einem anderen Sinne ein 'Wissen wie', als es das dispositionelle Wissen (etwa die unreflektierte Sprachbeherrschung) ist. Wenn ich Schmerzen habe und mithin weiß, wie mir dabei zumute ist, muss ich keine Regel über den Gebrauch des Worts 'Schmerz' (oder über den Typ oder die kausale Rolle von Schmerz-Empfindungen) kennen (oder implizit beherrschen). Wohl aber gilt das umgekehrte: Ich könnte keine 'Fertigkeit' zum Mir-Vorstellen, Erinnern oder gar Voraussagen von Schmerzen ausbilden, wenn ich mit Schmerzen niemals aus der unmittelbaren Vertrautheit eines Spürens bekannt geworden wäre. Darum zieht diese Banalisierung des Knowledge-Arguments nicht.

Ob uns nun aber das eine oder andere Argument einleuchtet; ob wir also bereit sind, der Vertrautheit mit qualitativen Zuständen epistemische Relevanz zuzusprechen oder nicht: Es gibt ein verwandtes, und doch grundsätzlich anders beschaffenes Phänomen, dem auch acharnierte

---

[2] Die Einwände gegen das *knowledge argument* sind erschöpfend zusammengefasst und abgewiesen worden durch Chalmers (Chalmers 1996, 140 ff.).

Physikalisten den Erkenntnis-Charakter nicht absprechen. Es handelt sich um diejenige Variante von Subjektivität, die ich vorhin 'Selbsterkenntnis' genannt habe (Lewis 1979, in: 1983, 133-159).

III.

Der eigentliche Entdecker ist in unserer Zeit – nach frühidealistischen und phänomenologischen Vorgängern, auf die er sich selbst beruft – der vor 10 Jahren verstorbene Hector-Neri Castañeda (1966, 1987). Auf ihn haben sich fast alle nachfolgenden Autoren berufen. Seine These lautet: Selbstwissen (also das, worauf wir in epistemischen Kontexten mit dem Fürwort der ersten Person Singular bezugnehmen) ist nicht analysierbar in Begriffen einer Sprache über Gegenstände, (objektive) Ereignisse oder wahre Aussagen. Diese drei Sprachen entsprechen den drei Grundtypen von Reduktionismus, die ich anfangs vorgestellt hatte. Daran knüpft Castañeda aber eine weitere These, die den Zusammenhang mit der Transzendentalphilosophie noch deutlicher macht: nämlich dass die Bezugnahme auf Gegenstände (Ereignisse, Sachverhalte usw.) nur auf der Grundlage vorgängigen Selbstbewusstseins möglich ist (Fichte 1797; Brentano 1924; Sartre 1948; Castañeda 1987, 426, 440 f.). – Ich will versuchen, die Einsicht, die der Rede von einer De se-Einstellung zugrunde liegt, zunächst an einem Beispiel zu illustrieren. In einem zweiten Schritt will ich Ansätze zu einer theoretischen Fassung des Phänomens geben.

Zunächst das Beispiel. Es ist berühmt und wird oft zitiert. Der Wiener Physiker Ernst Mach, der neutrale Monist und Anreger Musils und des Wiener Kreises, erzählt folgende Episode: Einst stieg er, etwas erschöpft, in einen Wiener Bus. Wie er die Treppen hinaufging, sah er im gleichen Rhythmus auf der anderen Seite einen Mann einsteigen, und es schoss ihm der Gedanke durch den Kopf: "Was ist das für ein herabgebrachter Schulmann!" (Mach, 1886, 34). In seiner Unaufmerksamkeit hatte er nicht bemerkt, dass er auf sich selbst bezugnahm, weil er den Spiegel nicht gesehen hatte.

Mach *hatte* auf sich selbst bezuggenommen, und er war bei vollem Bewusstsein. Also ist es unangemessen, Selbstwissen als Wissen von sich selbst zu beschreiben. Vielmehr bedarf es folgender Komplizierung: Im selbstbewussten, nicht nur bewussten Selbstbezug nehme ich Bezug nicht nur auf mich selbst, sondern auf mich selbst *als* mich selbst. Ich muss nicht nur den richtigen Gegenstand, mich selbst, herausfinden (das tut Ernst Mach erfolgreich). Ich muss auch wissen, dass ich es selbst bin, auf den ich mich wissend beziehe.

Das ist eine Entdeckung, die wir Carl Leonhard Reinhold, dem Vorgänger auf Fichtes Lehrstuhl und Erfinder der Elementarphilosophie, verdanken. Reinhold fand innerhalb des Bewusstseins (wie er sich ausdrückt) einen wesentlichen Unterschied zwischen Subjekt und Objekt; andererseits hält er Selbstbewusstsein für einen Sonderfall eines solchen Bewusstseins. Dann aber hat er Schwierigkeiten, "das Objekt des Bewusstseyns *als Identisch* mit dem Subjekte vor[zu]stell[en]" (Reinhold 1789, 335; 1790, 181 f., 197, 222). Dass das Vorstellende im Selbstbewusstsein mit dem Vorgestellten identisch ist, könnte unmöglich aus der Anschauung des Vorgestellten als solchen eingesehen werden. Denn ohne eine Zusatzinformation muss dem Subjekt seine objektivierte Anschauung als die eines Fremden, und gerade nicht als die seiner selbst, erscheinen – wie dann Fichtes Kritik am Reflexionsmodell des Selbstbewusstseins geltend machen wird. Ein Fremdes ist eben ein Fremdes und nimmermehr ein Ich. Von ihm ist es ganz sinnlos, sich eine Belehrung über das zu erhoffen, was prinzipiell kein Gegenstand ist. *Kenne* ich nun das Andere *als* mich, so musste diese Objekt-Kenntnis durch eine prä-objektive Kenntnis unterlaufen und beglaubigt sein. Also ist auch die Sprachform, in der Selbstbewusstsein sich artikuliert (nämlich als

reflexiver Bezug eines Subjekts auf sich selbst als Objekt), prinzipiell ungeeignet, die Einheit der Kenntnis auszudrücken, als die wir uns im Selbstbewusstsein erfahren.

Dieser Punkt ist wesentlich. Wer ihn verfehlt, sagte Fichte 1797, "verfehlt alles [...], denn auf ihm beruht meine ganze Lehre" (Fichte 1797, 525 f. und Brentano 1924, 170 ff.). Der Kantianer Fichte vertritt eine egologische, Brentano (als Vertreter der frühen Phänomenologie) eine nicht-egologische Theorie des Selbstbewusstseins. Mit anderen Worten: Der zweite meinte, Selbstbewusstsein liege vor, wenn ein seelischer Zustand einfach nur mit sich bekannt sei; der erste glaubte, dass zusätzlich Kenntnis von dem Subjekt bestehen müsse, das den Zustand hat. Davon abgesehen machen beide die folgenden vier Voraussetzungen und begründen sie auch ganz ähnlich.

(I) Bewusstsein (von etwas oder auch Empfindungsbewusstsein, also intentionales ebensowohl als nicht-intentionales Bewusstsein) – nennen wir es Bewusstsein erster Odnung – setzt Selbstbewusstsein voraus.

(II) Das Bewusstsein, das vom Bewusstsein erster Ordnung besteht, muss als prä-reflexiv analysiert werden.

(III) Obwohl das Bewusstsein von etwas und das prä-reflexive Selbstbewusstsein logisch (und vielleicht ontologisch) unterschieden werden müssen, kann der Unterschied beider nicht so analysiert werden, als sei das erstere das Objekt, das dem zweiten präsentiert würde. Beide treten in einer funktionalen Einheit auf.

(IV) Reflexives Bewusstsein (oder – terminologisch – Selbsterkenntnis oder Bewusstsein zweiter Ordnung) setzt prä-reflexives (Selbst-)Bewusstsein voraus.

(I) wird so begründet: Gäbe es ein Bewusstsein, das zwar vorliegt, aber unbekannt (oder unbewusst) wäre, so würde die Selbst-Zuschreibung des Prädikats 'ist bewusst' einen Zustand zuschreiben, der von einem physischen (oder Nicht-Ich-) Zustand ununterscheidbar ist. Denn von physischen Zuständen (eigentlich sollten wir sagen: allen Zuständen, die wir nicht dem Ich zuschreiben) meinen wir typischweise, dass sie nicht-bewusst sind.

(II) Diese Bekanntschaft-mit-sich selbst darf aber nicht als Resultat einer Reflexion – also einer attentionalen Selbstzuwendung, z. B. als Selbstpräsentation im 'inneren Sinn', eines Bewusstseins zweiter Ordnung – missverstanden werden. Denn wenn wir nicht voraussetzten, dass dasjenige, worauf sich die Reflexion oder die 'innere Wahrnehmung' richtet, schon bewusst war, gerieten wir in einen infiniten Regreß.

(III) Darum ist das Subjekt-Objekt-Modell unhaltbar (also die Auffassung, Selbstbewusstsein bestehe in einer Zweiheit von Akten, deren zweiter sich auf den ersten richtet und ihn damit erst ins Bewusstsein hebt). Wir können mit diesem Modell, das im vorliegenden Fall auch das Reflexionsmodell des Selbstbewusstseins heißen könnte, nicht zirkelfrei erklären, dass wir uns auf uns selbst *als* auf uns selbst, und nicht auf ein von uns unterschiedenes Objekt, beziehen.

(IV) Also kann die Selbstvertrautheit, die in (I) vorliegt, nicht als reflexive (oder perzeptive) Kenntnisnahme analysiert werden. Sie besteht vielmehr in einem epistemischen Zustand, der jeder Reflexion zuvorkommt und deren zirkelfreie Erklärung möglich macht.

Mit diesen Differenzierungen sind wir nun begrifflich gerüstet, um Ernst Mach aus seiner Verlegenheit zu helfen. Er konnte sich darum für jemand andern misskennen, weil er die Information über sich von der Gegenstandsseite, hier von einem Spiegelbild bezog. 'Reflexion' meint ja Spiegelung. Nun aber wissen wir, dass das Reflexionsmodell des Selbstbewusstseins in die

Irre führt. Wir können das Spiegelbild der Reflexion *als* eine Repräsentation unserer selbst nur erkennen, wenn wir, aller Reflexion voraus, mit uns schon vertraut waren. Wahrnehmungsgestützte Selbstidentifikation (etwa unseres Spiegelbildes) setzt nicht-wahrnehmungsgestützte Selbsterkenntnis voraus (Shoemaker (1984, 104 f.) Da es Objekte sind, die wir wahrnehmen, kann man allgemeiner sagen, dass, was uns im Selbstbewusstsein präsentiert wird, überhaupt nicht die Form von Objekten hat. Das Kino hat längst Kapital geschlagen aus der Komik solcher Verwechslungen. Denken Sie an die Szene eines, der sich vor dem Spiegel zu rasieren meint, bis sich ihm das vermeinte Spiegelbild als handfester Gegenpart entpuppt und ihm die Faust ins Gesicht schlägt (vgl. Shoemaker 1996, 211,2). Unser Gelächter belehrt uns darüber, dass in *einem* Typ von Selbstbewusstsein eine kognitive Leistung am Werk ist. Sie ist es, die uns zur Einfügung des Begriffswörtchens 'als' zwingt, wenn wir vom Bewusstsein unserer selbst reden. Das mussten wir nicht, solange wir nur mit dem phänomenalen Selbstbewusstsein zu tun hatten. Wir können jetzt genauer angeben, worin dieser kognitive Zusatz besteht; und das bringt uns zurück zum Irreduzibilitätsproblem.

Wir können nämlich epistemische Einstellungen zu uns selbst – sogenannte "attitudes *de se"* – nicht auf Einstellungen *de dicto* oder *de re* zurückführen. Einstellungen *de dicto* sind Einstellungen zu einem *dictum,* einem Gesagten: einer Proposition. Einstellungen *de re* nennt die Tradition solche zu einer *res,* zu einem Gegenstand. Wir haben also beim Selbstwissen weder mit propositionalem noch mit gegenständlichem Wissen zu tun. Nennen wir einfachheitshalber die Vertreter der ersten Theorie Nominalisten (oder Anhänger des *lingustic turn),* die der zweiten Physikalisten, dann werden wir sagen, dass die nominalistischen sowenig wie die physikalistischen Reduktionsversuche das Wesen von Einstellungen zu sich selbst erfassen.

Beginnen wir mit der Irreduzibilität von de se auf de dicto. Ein Dictum, fachsprachlich: eine Proposition, sagt uns, wenn wahr, was der Fall ist in der Welt. Nach der modallogischen Wende in der Semantik sollten wir besser sagen, sie sei eine Menge möglicher Welten, nämlich gerade derjenigen, in denen sie zutrifft (z. B. Lewis 1983, 134; 1986, 160, Anm.). Kennen wir diese Menge, so kennen wir nur eine Region im logischen Raum, mehr nicht. Wir wissen also noch nicht, welche Welt wir wirklich bewohnen. Aber wir denken, dass jedes Subjekt nur eine von ihnen bewohnt. Wir werden diesem Subjekt (uns selbst natürlich) also keine weitere Proposition, sondern eine besondere Eigenschaft zusprechen: genau eine Welt zu bewohnen (Lewis 1983, 136). Das hört sich langweilig, da technisch an. Aber es verhilft uns zu dem entscheidenden theoretischen Coup. Eigenschaften sind nämlich auch Mengen, aber – anders als Propositionen – nicht von Welten, sondern von Wesen, die – z. B. – Welten bewohnen. Nun wussten wir aus der Kenntnis aller propositionalen Gehalte alles über die Welt(en), aber nichts über uns selbst. Also gibt es einige Kenntnis, die nicht propositional ist. (135 f.; 139,3).

Aber der Vorteil des Umsteigens von Propositionen auf Eigenschaften ist noch größer. Wir kommen nämlich von einigen Eigenschaften zu allen Propositionen. Propositionen als Weltenmengen können die Kenntnis, die meinigen zu sein, verbergen; aber von der Bewohnung durch jeweils ein Subjekt komme ich zu allen Welten, weil es unbewohnte Welten in der Modaltheorie nicht geben kann. Es geht also keine Information verloren, sondern eine – die entscheidende – wird gewonnen. Und – was zu beweisen war – es handelt sich bei ihr um ein echtes Wissen, das dennoch nicht de dicto ist, sich also – z B. – in keinem Lehrbuch der Physik nachschlagen läßt. Dieses Wissen ist natürlich ein welteröffnendes Selbst-Wissen, das wir vorhin (und im Vortragstitel) 'Selbsterkenntnis' genannt haben.

Das lässt sich an einem berühmten Beispiel illustrieren, das sich John Perry ausgedacht hat (Perry 1977, 492): Der unglückselige Rudolf Lingens hat das Gedächtnis verloren. In diesem Zustand hat er sich in die Bibliothek der Stanford-University begeben. Alle möglichen Informationen, die er dort findet, z.B. eine genaue Lageskizze der Bibliothek, womöglich mit einem kleinen roten Pfeil 'Sie befinden sich hier', sowie ein ausführliche Lebensbeschreibung von Rudolf Lingens, können ihm nicht helfen, zwei Kenntnisse zu erwerben: wer er ist und wo er sich befindet. Gewiss sind diese Kenntnisse nicht für die Katz'. Sie verhelfen ihm dazu, sich im logischen Raum zu orten. Er weiß eine Reihe von wahren Propositionen über Rudolf Lingens, der er wirklich (de re) ist. Was ihm fehlt, ist auch nicht die Fähigkeit, sich selbst eine bestimmte Warnehmungssituation (de se) zuzuschreiben. Es gebricht ihm lediglich an der Fähigkeit, sich eine oder alle der für wahr gehaltenen Propositionen selbstzuzuschreiben. Und diese Fähigkeit (die Eigenschaft der Selbstzuschreibung) ist eben keine, die einem propositionalen Wissen entspricht. Daraus folgt, dass einige Kenntnis nicht-propositional, aber eben doch eine wirkliche Erkenntnis ist (Lewis 1983, 139). Ihre kognitive Relevanz zeigt sich darin, dass Rudolf Lingens sein Verhalten völlig ändern wird, wenn ihm bewusst geworden ist, dass er selbst Rudolf Lingens ist.

Was folgt? Dass es eine gewisse subjektive Kenntnis gibt, die objektivem (oder Welt-) Wissen notwendig entgeht. Auch eine ideale Physik wird sie uns nicht liefern (Lewis 1983, 144).

Können wir die Irreduzibilität von de se auf de re ebenso gut plausibilisieren? Auf den ersten Blick scheint das weniger aussichtsreich. Denn wenn jemand etwas über sich selbst glaubt, glaubt er/sie es eben über einen Gegenstand. Also impliziert de se de re. Gilt auch das umgekehrte? Sehen wir zu: Wenn Ernst Mach die Proposition glaubt, Ernst Mach sei ein herabgebrachter Schulmann, dann hat er eine Überzeugung de dicto. Er muss insofern nicht glauben, dass er selbst der herabgebrachte Schulmann ist. Formulieren wir seinen Glauben nun so um, dass er de re ist: Es gibt ein x so, dass x identisch ist mit Ernst Mach, und x wird von x für einen herabgebrachten Schulmann gehalten. Wir haben hier strikte Identität zwischen x und Mach, und mit diesem Glauben gerät Mach auch in einen reflexiven Selbstbezug, also in einen Bezug nur zu sich. Aber wieder gilt: Machs Glaube, x sei ein 'herabgebrachter Schulmann', muss kein Glaube über ihn selbst sein. Denn Mach muss nicht wissen, dass er selbst der Gegenstand seiner Überzeugung ist. Es fehlt ihm also abermals das, worum es in der Reduktion auf de re ging: das Selbstwissen. Es besteht in einer Kenntnis, die nicht de re ist. Also ist nicht alle Kenntnis gegenständlich.

IV. Zum Schluss kann man mir die Frage stellen, wie ich die beiden im Vorangehenden diskutierten Phänomene gedenke zusammenzubringen. Sind Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis verschiedene Entitäten, oder sind es unterschiedene Aspekte einer und derselben Subjektivität? Wenn letzteres: worin besteht dann deren Einheit?

Ich habe lange geglaubt, das Scheitern des Reflexionsmodells verpflichte die Theorie dazu, Selbstbewusstsein als etwas völlig Einfaches zu denken. Dem widerspricht aber der Befund, zu dem wir eben gekommen sind. Die Einheit der Subjektivität darf eine gewisse Differenzierung nicht ausschließen (die Grund-Einsicht, aus der die idealistische Dialektik erwachsen ist). Soll sie der Einheit ungefährlich sein, muss sie als Binnenartikulation eines Einigen beschrieben werden. Und die Frage ist dann, wie sich etwas dergleichen denken lässt, ohne dass wir den Unsinns-Verdacht gegen die klassische Metaphysik auf uns ziehen.

Rekapitulieren wir kurz: Wir haben ein phänomenales Selbstbewusstsein ('Zumutesein') unterschieden von dem auch kognitiv relevanten Selbsterkennen, wie es den Akten des expliziten Sich-etwas-Zuschreibens zugrundeliegt. Ich hatte außerdem erwogen, dass das erstere keinen Erkenntnis-Charakter hat, während es unmöglich ist, dem zweiten diesen Status abzusprechen. Auf

dem ersten Merkmal beruht vermutlich, dass wir überhaupt in der elementaren Weise mit uns bekannt sind, wie wir es sind. Auf das zweite scheinen die höherstufigen Leistungen aufzubauen, die wir Denken oder Intelligenz nennen: Leistungen der Abstraktion, der Konsistenzbildung, der Konzentration, des Aufmerkens und des Sich-Erinnerns. Vermutlich schwebte diese Arbeitsteilung von 'Vermögen' einigen Philosophen vor, die an eine grundlegende Dualität unseres 'Gemüts' glauben: etwa Kant, der das Vermögen der Anschauung, kraft dessen wir 'unmittelbare' Kenntnis unserer selbst als Sinnenwesen und der uns präsentierten 'Gegebenheiten' haben, von dem der Spontaneität unterschied, die sich 'mittelbar' (nämlich vermittels Begriffen) auf ihre Gegenstände (und auch auf uns selbst *als* Subjekte) bezieht. (Freilich glaubte Kant, dass nur die Leistungen der Spontaneität selbstbewusst heißen dürfen, während es den elementarsten Präsentationen der Sinnlichkeit sogar das Bewusstsein absprach.)

Aber es sieht so aus, als müßten wir noch ein drittes Strukturmerkmal ins Selbst einführen. Das ist die anonyme 'Vertrautheit', in die sich die beiden anderen teilen und aus dem sie gelegentlich auftauchen. Fehlte sie, so könnten wir die beiden anderen nicht als Äußerungsformen eines einigen Gesamtphänomens identifizieren. Wir wären (ein Problem, das Kant wirklich hatte) als anschauende Wesen womöglich andere (oder gar keine) Subjekte denn als denkende und zurechungsfähig handelnde Personen.

Jetzt entsteht natürlich die Frage nach der angemessenen Theorieform für ein solches Phänomen. Ihr zufolge darf die Einheit nicht so gedacht werden, dass eines der Momente den Vorrang hätte und die anderen sich daraus ergäben (Henrich 1986, 7 f.). Fichte etwa hat versucht, das Gesamtphänomen der Subjektivität aus dem, was er das Ich nannte, verständlich zu machen; Brentano und Sartre haben den umgekehrten Versuch unternommen, die epistemischen Leistungen des Ich aus einer prä-reflexiven Vertrautheit aufzuklären. Damit haben sie das alltäglichste aller Phänomene, unsere irreflexive Vertrautheit mit uns als anschauenden *und* denkenden Wesen, nur verdunkelt. Eher müssen wir uns an einem Modell orientieren, das, wie der Organismus, mehrere Getrennte umgreift, deren jedes für sich ist und doch nicht sein könnte ohne die anderen.

Der Vorteil dieses (ich gebe zu: vagen) Modells liegt auf der Hand: Es erlaubt uns ein Verständnis des Grenzfalls der Bewusstseinsgespaltenheit. Aber schon das alltägliche Zeitbewusstsein fordert, dass wir unser vergangenes Selbst von den Entwürfen abheben, durch die wir unser zukünftiges entwerfen. Dabei darf der Faden unserer Vertrautheit nicht abreißen. Aber die Binnendifferenzierung unseres Bewusstseins zwingt uns keineswegs zu einem reduktionistischen Zugeständnis. Im Gegenteil: sie zeigt, dass wir gegenüber konkurrierenden Positionen den Anspruch der Theoriefähigkeit von Selbstbewusstsein verteidigen können. Allerdings müssen wir resigniert feststellen, dass wir das Basis-Element unserer Theorie, die 'Vertrautheit', nicht weiter analysieren können. Doch befinden wir uns auch noch mit dieser Konsequenz in guter Gesellschaft (zuletzt Chalmers 1996, 104 ff; vgl. Stotz 1999).

Jetzt kann ich zusammenfassen: Ich meine, dass die Gründe, die gegen die Reduzierbarkeit von Selbstbewusstsein sprechen, prinzipieller Natur sind. Selbstbewusstsein wird grundsätzlich gar nicht berührt von unseren Reden über Aussagen oder über Gegenstände. Daß wir trotzdem aus reichen Evidenzen glauben, dass Bewusstsein mit Typen physischer Ereignisse (oder mit einer kausalen Rolle) identisch ist, macht eine Theorie nötig, die der Eigenart dieser Identität gerecht wird. Das war heute nicht mein Thema. Die anhaltende (und schon jetzt von einer einzelnen Person kaum noch übersehbare) interdisziplinäre Debatte, die darüber geführt wird, zeigt jedenfalls, dass wir diese Theorie noch nicht besitzen. Während die Neurobiologie atemberaubende Fortschritte in der Erkenntnis der Funktionen unseres Hirns macht, stehen wir unverändert vor der Frage des

experimentellen Physiologen du Bois-Reymond (1974, 65 und 71): Welchen Beitrag kann auch die beste physikalische Theorie zur Ergründung der Eigentümlichkeit von Vertrautheit leisten? Physisches können wir beobachten (oder aus physischen Wirkungen erschließen oder durch theoretische Termini ausreichend beherrschen), Psychisches nicht. Die 'kognitive Verschlossenheit' besteht aber gerade darin, dass uns der Zusammenhang des einen und des anderen nicht wiederum erschlossen ist (McGinn 1991, 1-22). Und solange wir ihn nicht verstehen können, haben wir gute Gründe, dem Optimismus der Naturalisten die alten erkenntnistheoretischen Reserven des Idealismus entgegenzuhalten.

V. Anhang: Eine Anwendung auf Habermas.

Nicht nur fällt Habermasens kommunikationsphilosophische Reduktion der von ihm so genannten Subjekt- oder Bewusstseinsphilosophie im weiteren (nämlich die Regeln der Pragmatik einbeziehenden) Sinn unter die Versuche, Subjektivität auf Einstellungen *de dicto* zu reduzieren (**V.a**). Sondern auch erkenntnistheoretisch ist sie Einwänden ausgesetzt, die den Diskurs als letzte Rechtfertigungsebene in Frage stellen (**V.b**). Ich werde diese Typen von Einwänden, die beide mit einem bestimmten Zugang zum Subjektivitäts-Problem zu tun haben, im Folgenden nacheinander diskutieren.

V.a

Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns hat kraftvoll und mit weitreichender Erklärungsleistung die Dimension der Intersubjektivität an den Ausgangspunkt des Philosophierens gestellt. Genetisch kann gar keine Frage darüber aufkommen, ob diese Dimension dem Auftauchen individuierter Subjekte vorangehe oder nicht. Aber die genetische Priorität erweist sich hier wie oft als epistemologische Falle. Sie scheint keinen Wink zu geben auf die Geltung des damit verknüpften Erklärungsanspruchs. Vielmehr scheint umgekehrt ohne eine – von der Erklärungsleistung der Intersubjektivität logisch unabhängige – Auskunft über den ontischen und epistemologischen Status selbstbewusster Selbstbeziehung gar keine Theorie der Intersubjektivität möglich zu sein (Frank 1995). Diese These impliziert, dass eine Theorie des kommunikativen Handelns die epistemische Situation des Selbstwissens nicht pragmatisch überspringen oder aushebeln könnte.

Ich denke, dass die *Theorie des kommunikativen Handelns* eine pragmatisch verfeinerte Variante des sprachanalytischen Nominalismus ist, der Subjektivität auf funktionierenden Sprachgebrauch zu reduzieren versucht. Scheitert aber das Projekt der Reduktion von Subjektivität auf Einstellungen *de dicto,* bedarf auch Habermasens Projekt einer bewusstseinsphilosophischen Revision.

Ich habe anderswo im Détail zu zeigen versucht (Frank 1991, 410 ff.; Frank 1995), dass Habermas einem von Hegel inaugurierten, der Sache nach aber auch von Mead übernommenen Erklärungsparadigma verhaftet bleibt. Danach wird Selbstkenntnis als über die objektive Präsentation anderer Subjekte vermittelt gedacht. *"Selbst*bewusstsein", sagt Hegel, ist stets nur *"für ein Selbstbewusstsein".* Es wird also prinzipiell nur auf dem Wege über eine reflexive "Verdoppelung" erreicht, ist also, wie Hegel weiter sagt, überhaupt nur "durch ein *anderes* Bewusstsein mit sich vermittelt" (Hegel 1952, 140 f., 146; vgl. Hegel 1970, Bd. 10, 213 f.). Die Erkenntnis (damit auch die Anerkenntnis) des Anderen geht also der Erkenntnis des eignen Selbst voraus. Auch wenn es in der Folge des Anerkennungskampfes *als* Objekt negiert wird, ist es ursprünglich und zunächst seine *Objektivität,* aus deren Zusammenbruch das Subjekt seine

Selbstheit erfährt. In diesem Falle wären wir natürlich entweder mit den zirkulären Implikationen des Ernst-Mach- oder des Rudolph-Lingens-Problems konfrontiert (Reduktionen *de re* oder *de dicto).*

Um sie zu vermeiden, kann man – statt von einer gegenständlichen Präsentation oder einer Fremdverhaltens-Beobachtung – eher von einer im 'ich'-Gebrauch implizierten Kenntnis der sozialen Regeln sprechen, die die Konvertierbarkeit der 'ich'- in die 'er/sie'-Perspektive garantieren (so Tugendhat 1979, 84, 88). Oder man kann (Mead folgend) an eine interaktive Rollenübernahme denken. In deren Vollzug eignen Personen die von anderen Personen auf sie gerichtete Perspektiven jeweils performativ als die ihren zu. Eine solche kommunikative bzw. praktische Wendung hätte den Vorzug, die zu starke Herausstellung des epistemischen oder behaviouristischen Aspekts der Selbst- wie der Fremdkenntnis abzuschwächen (vgl. Habermas 1995, 562 ff.; Wingert 1995, 296). Aber auch diese interaktionistische Lesart scheint mir in Hegel eine Vorläuferin zu haben, so mit Blick auf folgendes Zitat: "Das Selbstbewusstsein ist sich nach [...] seiner wesentlichen Allgemeinheit nur real, insofern es seinen Widerschein in anderen weiß (ich weiß, dass andere mich als sich selbst wissen)" (Hegel 1970, Bd. 4, 122). Danach ist Selbstwissen wesentlich *Resultat* von Relationen, die *vorgängig* im außerindividuellen Sozialraum stattfinden. So auch Habermas, wenn er sagt, die Fähigkeit, jeweils die Perspektive des anderen zur eigenen zu machen, erzeuge

ein Selbstverständnis, welche die einsame Reflexion des erkennenden oder handelnden Subjekts auf sich als vorgängiges Bewusstsein keineswegs voraussetzt. Vielmehr entsteht die Selbstbeziehung aus einem interaktiven Zusammenhang (Habermas 1988, 32).

Anderswo heißt es entsprechend, Selbstbewusstsein sei etwas "aus der Perspektivenübernahme *[allererst R]esultierend[es]"* (Habermas 1981, Bd. 1, 527). Diese Ansicht scheint mir aus den Gründen zirkulär, die ich oben im Zusammenhang des Reduktionsversuchs auf *de dicto*-Einstellungen diskutiert habe.

Aber schauen wir etwas genauer auf den tieferen Sinn der pragmatischen Umdeutung des epistemischen Paradigmas. Habermas meint, dies Paradgima bleibe durch seinen negativen Bezug auf ein vergegenständlichtes Subjekt irgendwie dem Reflexionsmodell, das es kritisiere, verhaftet. Auch Lutz Wingert denkt, die Sprachform, die in interaktiven Zusammenhängen (und solchen, die sich performativ zur Geltung meines 'Anspruchs' verhalten) in Anwendung kommt, nehme mein individuelles 'ich'-Sagen wieder auf und vergegenständliche mich dabei gerade nicht. Ich trete nicht als 'er'/'sie', sondern als 'du' in den Skopus einer subjektanerkennenden Kommunikation/Interaktion (Wingert 1995, 301). Das klingt freundlicher, jedenfalls geselliger als die Hegelsche Rede vom objektvermittelten Selbstbewusstsein. Und in der Tat setzt der performative Modus des Ansprechens Anerkennung des/der Angesprochenen als einer Person voraus. Doch sehe ich allsogleich einen neuen Zirkel sich schließen, sobald man weiter geht und annimmt, die Personalität des/der Angesprochenen werde allererst durch diese Sprachform konstituiert. Ich denke: Ohne eine minimale epistemische Komponente kommt die Ansprache des/der *Anderen* als eines anderen *Subjekts* gar nicht zustande – wie denn bei Sprechakten die Modi als Variationen über das Thema der performativ nur verschieden inszenierten propositionalen Komponente angesehen werden können. Anders gesagt: Mir leuchtet nicht ein, dass der Übergang vom Siezen zum Duzen von Personen den erwähnten epistemologischen Zirkel loswird. Auch die – ich gebe es zu – nicht-vergegenständlichende und Einzigartigkeits-wahrende Anrede durch 'du' bezieht sich auf mich *als* mich nur unter der stillschweigenden Voraussetzung, dass ich mit dem Adressaten des "Anspruchs" oder der "Aufforderung" (das ist übrigens Fichtes durchaus inspirierte

Ausdrucksweise aus dem 3. § der *Grundlage des Naturrechts)* vorher schon vertraut war. Oder in wieder anderen Worten: *Wenn* einmal bekannt ist, wie einem Subjekt zumute ist, kann ich mich auf seine Seelenzustände über die ungegenständliche Anrede mit 'du' perlokutionär erfolgreich beziehen; aber es wäre zirkulär zu meinen, ich *lernte* diese Kenntnis auf dem (sprachlich vermittelten) Bezug auf die 'zweite Person' (die in der Tat keine 'dritte' sein muss). Darum – scheint mir – muss ich keine der Evidenzen zurückziehen, die mich weiter oben hatten glauben lassen, dass Selbstbewusstsein wesentlich ein nicht-sprachliches Phänomen ist und dass keine (wie auch immer pragmatisch angereicherten) Sprachanteile in sein sogenanntes 'Selbstverständnis' einziehen müssen (wie Wingert 1995, 292, glaubt; diese Annahme könnte zu einem schwer überwindlichen Sprach- und Weltbild-Relativismus à la Humboldt führen und die realistische Absicht meiner Selbstbewusstseinstheorie schwächen; wie sprachlich-begriffliche Artikulation Befunde der Selbstvertrautheit modifiziert, habe ich unter **II.** erklärt und werde darauf unter **V.b** zurückkommen).

Ähnlich wie Wingert versucht auch Jürgen Habermas, den vergegenständlichenden Beobachterblick auf die dritte Person durch eine freundlichere, nämlich eine kommunikative Beziehung zur zweiten Person zu ersetzen (Habermas 1995, 559, 562 f.). Ich gebe ihm zu, dass konkrete Sozialisierungsverhältnisse nicht aus der Logik des epistemischen Selbstverhältnisses verständlich gemacht werden können, und auch dies, dass der (Meadsche) 'Ansatz bei einem praktischen Selbstverhältnis' samt der performativen Einstellung zu *alter* die Subjektivität der zweiten Person tatsächlich zu respektieren vermag. Aber ich glaube, dass die performative Einstellung fremde Subjektivität nur anerkennen, nicht ursprünglich entdecken/erkennen kann. Insofern die in der performativen Perspektiven- und Anspruchs-Übernahme vollzogene Anerkennung des Anderen eine vorgängige Vertrautheit mit Subjektivität aber schon voraussetzt, schließt sich der bekannte Zirkel. Das wird erneut deutlich an Habermas' Neigung, Subjektivität nicht als ursprünglich anzuerkennen, sondern sie anzusetzen als erst "hervorgehen[d]" aus der Perspektivenübernahme einer zweiten Person, "die an mich in performativer Einstellung eine Verhaltenserwartung richtet" (564). Subjektivität ist aber weder sprachlich 'erzeugt' noch 'Resultat' des Vergesellschaftungsprozesses. (Und obwohl dies im vorliegenden Text nicht mein Gegenstand ist, glaube ich auch nicht, dass Individuierung erst "aus einer sprachlich erzeugten Intersubjektivität" [l. c.] erklärt werden kann. Individualität ist ja innovativ und ändert die Regeln, nach denen sie vorgängig sozialisiert oder in ein sprachliches Weltbild eingebunden wurde. Wie sollte das zirkelfrei mit Hilfe der Ausgangsregeln möglich sein? Aber das ist ein anderer Punkt, den ich hier nicht ansprechen muss.) Ich bin aber froh, dass Habermas Selbstbewusstsein "[a]uch unter einer kommunikationstheoretischen Beschreibung" für ein bleibend "wichtiges Phänomen" erklärt, auch wenn er es aus dem Zentrum der Philosophie entfernen will (565). Ich glaube aber, dass die Probleme der Zirkel bei der Erklärung dieses Phänomens mit der Frage nach Zentralität oder, wie Habermas empfiehlt, narzisstischer Kränkung von Selbstbewusstsein gar nichts zu tun haben. Es geht einfach um die Anerkennung einer unüberspringbar epistemischen Kompenente des Phänomens, die Philosophen bisher nicht erfolgreich reduzieren konnten.

V.b

In *Wahrheitstheorien* (1984) arbeitet Habermas mit dem (aus frühen Diskussionen des Wiener Kreises bekannten) Standard-Einwand, dass Theorien/Diskurse nicht aus Gewißssheitserlebnissen, sondern aus wahrheitsfähigen und mithin problematisierbaren Propositionen bestehen. Sie werden zwar durch Wahrnehmungen 'gestützt', aber durch Argumente 'begründet' (134 f.).

Gewissheitserlebnisse sind privat, dagegen enthalten selbst singuläre Aussagen (sog. Wahrnehmungsurteile) wenigstens einen universellen Ausdruck (155 f.). Erlebnisse oder sinnliche Gewissheiten können darum *"keinem Geltungsanspruch zugeordnet"* (143) und mithin nicht *intersubjektiv* verhandelt werden (140,3). Theorien/Diskurse quantifizieren auch nicht über Objekte (151 ff.), sondern über Tatsachen, und "Tatsachen [kommen] allein im Kommunikationsbereich des Diskurses zur Sprache" (134; vgl. dagegen Armstrong 1997, der für eine objektiv und sprachdiesseitig bestehende Welt aus Sachverhalten plädiert). (Die "Verwechslung von Objektivität und Wahrheit" wird einem 'konstitutions'- oder 'transzendentalphilosophischen Wahrheits[miss]verständnis' zugeordnet [Habermas 1984, 151], obwohl doch gerade Kant den engen Zusammenhang zwischen der Objektivität von Wahrnehmungssynthesen und der Wahrheit von Urteilen mit gegenstandsbezogenen Ausdrücken in der Subjekt-Position – also sehr wohl, wenn man will, die objektkonstitutive Rolle des Diskurses – hatte nachweisen wollen [vgl. Henrich 1974].) Selbst "die methodische Inanspruchnahme von Erfahrung, z. B. im Experiment, bleibt ihrerseits abhängig von Interpretationen, die ihre Geltung nur im Diskurs bewähren können" (Habermas 1984, 135) . Diese Geltungsbewährung im Miteinander-Argumentieren liefert gerade die Voraussetzung für die konsenstheoretische Ausrichtung der Habermasschen Wahrheitstheorie, derzufolge ich einem Gegenstand ein Prädikat nur dann zusprechen darf, "wenn auch jeder andere, der in ein Gespräch mit mir eintreten *könnte,* demselben Gegenstand dasselbe Prädikat zusprechen *würde"* (136).

Michael Williams hatte alle diese Teil-Einwände kürzlich auf folgenden Punkt gebracht:

As for immediate experience, it cannot be the sensations themselves that constitute the foundations of knowledge. Lacking propositional content, sensations stand in logical relation to beliefs and so can neither support nor falsify beliefs. But if we identify the foundations of knowledge with some type of judgment, we seem forced to acknowledge that, where there is a description, there is the possibility of misdescription (Williams 1999, 42,1).

In der Nachfolge Poppers und der Theoretiker der *propositionalen Einstellungen* war diese Ansicht lange Zeit flächendeckend erfolgreich. Sie wird jetzt im Zuge einer vorsichtigen und partiellen Wiederbelebung fundamentalistischer Ansätze kräftig in Zweifel geszogen. Ein (anfangs kurz schon erwähntes) Beispiel ist Lawrence BonJour. Unter der Überschrift "Back to Foundationalism" (BonJour 1999, 130) empfiehlt er eine gründliche Neueinschätzung der Sachlage. Das Dilemma, dass Erfahrung nur dann geprüft oder gerechtfertigt werden könne, wenn Sie Überzeugungscharakter habe und dann in Sätzen artikuliert vorliege, scheint vermeidbar, wenn man folgende Verwirrung auflöst: Um Bestandteile einer Theorie zu sein, müssen beasale Überzeugungen in Meta-Überzeugungen artikuliert vorliegen. Es scheint sich vielmehr ein mittlerer Weg anzubieten, wonach Grundüberzeugungen präreflexiv vorliegen, aber 'konstititutiv' sind für entsprechende (ausdrückliche, 'reflexive' oder 'apperzeptive') Überzeugungen.

[...] I suggest, to have an occurent belief is ipso facto to have an awareness of the content of that belief (and also of one's acceptance of that content), an awareness that is not reflective or apperceptive in nature, but is instead partly constitutive of the first level occurent belief state itself. My suggestion is that it is by appeal to this nonapperceptive, constitutive awareness that an apperceptive metabelief is justified – though we now see that it is this nonapperceptive awareness rather than the metabelief that finally deserves to be called "basic" (131).

Eine ganz ähnliche Ansicht hatte wenige Jahre früher David Chalmers vorgetragen. Seine Artikulation dessen, was auch er das Dilemma oder "das Paradox phänomenaler Urteile" nennt (Chalmers 1996, 172 ff.), beruht auf einer dualistischen Grundannahme. Danach sind Erlebnisse

des Typs, den ich oben als selbstbewusst charakterisiert habe, nicht als logisch supervenient zu betrachten über neuronalen Ereignissen; dagegen können mentale Ereignisse des Typs, den ich als Selbstwissen bezeichnet habe, funktionalistisch reduziert werden. Die Schere öffnet sich, mit einem Wort, zwischen Bewusstseinserlebnissen ohne und mit kognitivem Anspruch. Das Dilemma hat dann folgende Form:

(1) Die physikalische Welt ist kausal geschlossen.

(2) Phänomenale *Urteile* sind logisch supervenient auf die physikalische Welt.

(3) Phänomenales *Bewusstsein* ist nicht logisch supervenient auf die physische Welt.

Conclusio: Phänomenales Bewusstsein ist explanatorisch (kausal) irrelevant für Urteile über phänomenales Bewusstsein.

Chalmers löst das Dilemma, indem er dennoch einen bestimmten Typ von Rechtfertigungsrelation zwischen Erlebnissen und darauf gerichteten Urteilen zulässt. Dabei macht er die interessante erkenntnistheoretische Annahme, dass der Unterschied beider Bereiche (Bewusstsein versus Wissen) in dem besonderen Falle der Kenntnis über uns selbst sich entdramatisieren lässt. Wir haben nämlich *unmittelbar,* d. h. nicht vermittels eines zusätzlichen kognitiven Akts, "Zugang zu unserem Bewusstsein" (Chalmers 1996, 196). Das *Haben* von Erlebnissen sei *ipso facto* ausreichend für die Rechtfertigung meiner Überzeugung darüber. So rechtfertigt ein Farberlebnis das Urteil, *dass* es vorliegt und dass es *so uns so* vorliegt. Erleben hat also eine "intrinsisch epistemische" Dimension (196 u.); Chalmers nennt sie gelegentlich Vertrautheit ("acquaintance") (197 o.). Da Bewusstseinserlebnisse – nach einer früheren Annahme – notwendig überhaupt nur dann vorliegen, wenn ich mit ihnen bekannt bin (133,4; 149 o.), sei es schon aus logischen (oder begrifflichen) Gründen ausgeschlossen, einen Keil zu treiben zwischen den ontischen und den epistemischen Aspekt von Selbstbewusstsein (197 o.). Es ist darunter ein Ereignis zu verstehen, dessen Vorliegen notwendig und ohne weitere Vermittling die Kenntnis über sein Vorliegen mit sich führt. Diese Kenntnis lässt sich auch als prä-reflexiv bezeichnen, da sie nicht das Werk einer epistemischen Zuwendung 'zweiter Ordnung' sein könnte (vgl. 233,3/4). Selbstverständlich kann es bei der begrifflichen Charakterisierung von Erlebnissen zu Fehlern kommen, und solche Charakterisierungen sind also nicht inkorrigibel. Aber das hat nichts damit zu tun, dass der 'first-oder belief' selbst sich nicht unmittelbar epistemisch erschlossen wäre. Chalmers lässt also, wie Kant *(KrV* 90 f.), nicht-begriffliche Bewusstseinsgehalte zu, die gleichwohl spezifisch bestimmt und als solche auch bekannt sind (Chalmers 1996, 197,2/3). Das entspricht – auf einer nunmehr erkenntnistheoretischen Ebene – der Annahme, die ich oben selbst im Blick auf Selbstbewusstsein gemacht habe.

Literatur

David M. Armstrong, *A World of States of Affairs,* Cambridge University Press, 1997

Ned Block, *On a confusion about a function of consciousness,* in: *Behavioral and Brain Sciences,* 1995, 18, 227-287

Laurence BonJour, *The Dialectic of Foundationalism and Coherentism,* in: *The Blackwell Guide to Epistemology,* ed. by John Greco and Ernest Sosa, Oxford: Blackwell 1999, 117-142

Franz Brentano, *Pychologie vom empirischen Standpunkt.* Erster Band, hg. von Oskar Kraus, Hamburg 1924, Nachdriuck 1973

Tyler Burge, *Reason and the First Person,* in: *Knowing Our Own Minds,* ed, by Crispin Wright, Barry C. Smith, and Cynthia Macdonald, Oxford: Clarendon Press, 1998, 243-270

Quassim Cassam, *Reductionism and First-Person Thinking,* in: D. Charles and K. Lennon (eds.), *Reductionism, Explanation, and Realism,* Oxford: Clarendon Press, 1992, 361-380

Ders., *Self and World,* Oxford: Clarendon Press, 1997, bes. Chapt. 5 ("Reductionism"), 171-198

Hector-Neri Castañeda, *'He': A Study in the Logic of Self-Consciousness,* in: *Ratio* 8 (Oxford 1966), 130-157; wiederabgedruckt in H.-N. Castañeda, *The Phenomeno-Logic. of the I Essays on Self-Consciousness,* ed. by James G. Hart and Tomis Kapitan, Indiana University Press, Bloomington 1999, 35-60

Ders., *Self-Consciousness, Demonstrative Reference, and the Self-Ascription View of Believing,* in: James E. Tomberlin (ed.), *Philosophical Perspectives: 1. Metaphysics,* Atascadero, CA: Ridgeview, 1987, 405-454; wiederabegdruckt in Castañeda 1999, 143-179

David J. Chalmers, *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory,* Oxford University Press. New York-Oxford 1996

Roderick Chisholm, *The First Person. An Essay on Reference and Intentionality,* Sussex: The Harvester Press, 1981

Paul M. Churchland, *Matter and Consciousness. A Contemporary Introduction to the Philosophy of Mind.* Revised Edition, The MIT Press, Cambridge, MA 1990

Emil du Bois-Reymond, *Über die Grenzen des Naturerkennens* (1872). In: *Vorträge über Philosophie und Gesellschaft,* Hamburg : Meiner,1974

Fred Dretske, *Naturalizing the Mind,* The MIT Press, Cambridge,MA 1995

Michael Dummett, *Realism,* in: *Synthese* 52 (1982), 55-112

Ders., *Ursprünge der analytischen Philosophie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1988

Johann Gottlieb Fichte, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (1797), in: *Fichtes Werke,* hg. vom Immanuel Hermann Fichte, Berlin 1845/46, reprint Berlin: de Gruyter, 1971, Bd. I, 519-534 (vgl. bes. Kap. I: "Alles Bewusstseyn ist bedingt durch das unmittelbare Bewusstseyn unserer selbst": l.c., 521 [ff.])

Manfred Frank, *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität,* Stuttgart: Reclam, 1991 (darin: *Subjektivität und Intersujektivität,* 410-477, wiederabgedruckt in *Revue international de philosophie,* Sonderheft *Habermas,* hg. von Manfred Frank, n° 4/1995,521-550)

Ders., *Wider den apriorischen Intersubjektivismus. Gegenvorschläge aus Sartrescher Inspiration,* in: *Gemeinschaft und Gerechtigkeit,* hg. von Micha Brumlik und Hauke Brunkhorst, Frankfurt/M.: Fischer, 1995, 273-289

Ders., *Selbstbewusstsein und Argumentation,* Amsterdamer Spinoza-Vorträge vom Juli 1995, Assen: Van Gorkum, 1997

Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns,* 2 Bde., Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1981

Ders., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns,* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1984 (darin u. a. *Wahrheitstheorien,* 127-183

Ders., *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze,* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1988

Ders., *Replik* auf die Beiträge des *Habermas*-Heftes der *Revue internationale de philosophie,* n° 4/1995, 551-565

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* hg. von Johannes Hoffmeister, Hamburg: Meiner, 1952

Ders., *Werke in zwanzig Bänden,* hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Bde 4 *(Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808-1817)* und 10 *(Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III),* Frankfurt/M.: Suhrkamp 1970

Dieter Henrich, *Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendentale Deduktion,* Heidelberg: Winter, 1974

Ders. *Fichtes 'Ich',* in: *Selbstverhältnisse Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie,* Stuttgart: Reclam 1982, 57-82

Ders., *Selbstbewusstsein - ein Problemfeld mit offenen Grenzen, in: Berichte aus der Forschung,* Nr. 68, Ludwig-Maximilian-Universität München, April 1986, 2-8

Frank C. Jackson, Epiphenomenal Qualia, in: Philosophical Quaterly 32 (1982), 127-36, wiederabgedruckt in (und zitiert nach): William G. Lycan (Hg.), Mind and Cognition. A Reader, Oxford 1990, 469-77

Saul Kripke, Identity and Necessity, in: Milton K. Munitz (ed.), Identity and Individuation, New York 191, 135-164

Ders., Naming and Necessity, Oxford 1980

David Lewis, Attitudes De Dicto and De Se, in: Philosophical Papers, Oxford University Press, 1983, Vol. I, 133-159

Ders., Causation, in: Philosophical Papers, Vol. II, Exford 1986

Ders., What Experience Teaches, in: William G. Lycan (ed.), Mind and Cognition. A Reader, Oxford: Blackwell, 1990, 122-130

Ernst Mach, Beiträge zur Analyse der Empfindungen, Jena 1886

Colin McGinn, The Problem of Consciousness. Essays Towards a Resolution, Oxford: Blackwell, 1991.

Thomas Nagel, What is it like to be a bat? In: Mortal Questions, Cambridge University Press 1979, 165-180

Robert Nozick, Philosophical Explanations, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1981

John Perry, *Frege on Demonstratives,* in: *Philosophical Review* 86 (1977), 474-97

Ders., *The Problem of the Essential Indexicals,* in: *Noûs* 13, 1979, 3-21

Willard Van Orman Quine, *Epistemology Naturalized,* in: *Ontological Relativity and Other Essays,* Columbia University Press, New York and London 1969 (1971, 2nd ed.).

Karl Leonhard Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens,* Prag und Jena 1798

Ders, *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen, Erster Band, das Fundament der Elementarphilosophie betreffend,* Jena 1790

John R. Searle, *The Rediscovery of the Mind,* Cambridge/MA (The MIT Press) 1992, 121 f.

Sydney Shoemaker, *Personal Identity: A Materialist's Account,* In: Sydney Shoemaker & Richard Swinburne, *Personal Identity.* (Great Debates in Philosophy), Oxford: Blackwell, 1984, 67-132

Ders., *The First-Person Perspective and Other Essays,* Cambridge University Press, 1996

Jean-Paul Sartre, *Conscience de soi et connaissance de soi,* in: Manfred Frank (Hg.), *Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre,* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1991, 367-411

Hans Jörg Stotz, *Einstellungszuschreibungen de se,* Diss. Tübingen 1999

Ernst Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretation,* Frankfurt/M.: Suhrkamp 1979

Michael Williams, *Skepticism,* in: *The Blackwell Guide to Epistemology,* ed. by John Greco &, Ernest Sosa, Oxford: Blackwell, 1999, 35-69

Lutz Wingert, *Der Grund der Differenz: Subjektivität als ein Moment von Intersubjektivität. Einige Bemerkungen zu Manfred Frank,* in: *Gemeinschaft und Gerechtigkeit,* hg. von Micha Brumlik und Hauke Brunkhorst, Frankfurt/M.; Fischer, 1995, 290-305

*

Erstpublikation in: Klaus Günther u. Lutz Wingert (Hg.): Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit (Festschrift für Habermas), Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001 (stw 1533), 217-242.